مجلة العلوم الإسلامية والحضارة ISSN 2477 – 9903 رقم
المجلد 06 - العدد 01 - السنة 2021 ص 165 - 188

نقد الإمام الأشعري للمنحى التجريدي في علم الكلام

Imam al-Ash'ari's critique of the abstract approach in theology

محمد مكروز *

جامعة محمد الخامس، الرباط ، المغرب، makrouz.mohammed@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/03 تاريخ القبول: 2020/12/27 تاريخ: النشر: 2021/01/20

الملخص:

يروم هذا البحث إلى مقاربة التفكير النقدي في علم الكلام، من خلال استقراء التداول المفاهيمي المجسد لهذا النوع من النشاط العلمي، سيما وأن لهذا الفكر النقدي الدور الأساس في تشخيص مقالات الفرق الكلامية.

ومن أجل عقد مقاربة شاملة لمباحث هذا الموضوع، فقد اقتصرت الدراسة على شخصية الإمام أبي الحسن الأشعري باعتباره إمام أهل السنة في واقعنا المعاصر، ولما حظي به من إجماع حول كفاءته في صناعة النقد العقدي، ولمدى إسهاماته العلمية الغزيرة التي قدمها للثقافة الإسلامية في هذا الصدد.

لذلك؛ جاءت هذه المحاولة لتسليط الضوء على آليات النقد العلمي التي صاغها الإمام الأشعري حول أهم المعارف المجردة المؤسسة لعلم الكلام.

الكلمات المفتاحية: النقد، الإمام الأشعري، التجريد، علم الكلام.

* المؤلف المرسل

Abstract:

This research aims to approach critical thinking in theology, by extrapolating the conceptual deliberation embodied in this type of scientific activity, especially since this critical thought has a fundamental role in diagnosing the articles of theological difference.

In order to establish a comprehensive approach to the investigation of this topic, the study was limited to the personality of Imam Abi Al-Hassan Al-Ash'ari as the Imam of the Sunnis in our contemporary reality, and the unanimity he gained about his precedence in the making of nodal criticism, and the extent of his abundant scholarly contributions to Islamic culture in this regard.

So; This attempt came to shed light on the mechanisms of scientific criticism formulated by Imam al-Ash'ari on the most important abstract knowledge founding the science of theology.

Keywords: Criticism, Imam Al-Ashari, abstraction, theology.

مقدمة:

بسم الله والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، ثم أما بعد؛ تعتبر ثقافة النقد قضية معرفية شغلت مقتضياتها العلوم الإسلامية عامة والدرس العقدي بصفة خاصة، حيث أسهمت عملية النقد في مجال العقيدة إلى التطرق لجملة من المقالات الكلامية على اختلاف تصوراتها الأيديولوجية، في محاولة تدشين ما يمكن تسميته بالحركة التصحيحية داخل أبنية هذا العلم، وقد تمثل أبعاد هذه الحركة العلمية أعلاما ساهموا في بلورة هذا النوع من التفكير بغية إيقاع فلسفة التجديد.

وقد كان الإمام أبو الحسن الأشعري أبرز الشخصيات العلمية التي أعملت النقد المتوازن، بحيث اتسمت جل كتاباته العقدية بفكر المراجعات النقدي، وفي صدد مراجعته للآراء الكلامية الرائجة على الساحة العقدية، كان يبتغي انتقاد الإشكالات التجريدية على مستوى الأفكار واللغة والاستدلال، من خلال تتبع الإرهاصات المشكلة للمنحى التجريدي في علم العقيدة، واستقصاء

هذا المنحى موضوع النقد في المراجع الكلامية، سيما وأن تجديد الخطاب الكلامي اقترن بآليات المراجعة والتصحيح لمختلف مستوياته المعرفية. ومن أجل مقاربة هذا البعد النقدي الذي اختطه الإمام **الأشعري**، فقد ارتسم هذا البحث وفق التصور المنهجي التالي:

- المبحث الأول: الانتقاد والمراجعة منهجية الإمام **الأشعري**.
- المبحث الثاني: مستويات نقد الإمام **الأشعري** للمنحى التجريدي.

المبحث الأول: الانتقاد والمراجعة؛ منهجية الإمام الأشعري.

المطلب الأول: المرتكزات المعرفية للعقيدة الإسلامية

يمثل مسمى علم الكلام واحدا من أهم المسميات العلمية الباحثة في المرتكزات المعرفية للعقيدة الإسلامية، والتي تتوزع بين التنصيص على الأصول الإيمانية للدين، وإثبات تلك الأصول بالأدلة القطعية اليقينية، ودفع فرضية الشبه التي من الممكن أن تثار حولها، وقد أشار غير واحد من المتكلمين إلى هذه المرتكزات من خلال تحديد ماهية علم الكلام، بالقول هو " علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة "،[1] حيث يستشف من هذا التحديد المفهومي أن الغاية المنشودة من الدرس الكلامي هي تكوين الملكة العلمية القادرة على إثبات العقائد الإيمانية التي تضمنها الوحي إزاء المنافحة عنها تبعا لذلك، حيث اقتضت هذه الغاية من علم الكلام التمييز بين جانبين متلازمين؛

- الأول: جانب تقريري إيجابي يهدف إلى إثبات العقائد والأحكام الإيمانية التي احتوتها الملة بمختلف البراهين.
- والثاني: جانب تفنيدي سلبي يهدف إلى تزييف المقالات المخالفة لتلك العقائد ودحض ما يناقضها من الآراء.

وفي تعاضد هاذين الجانبين يتكون معطى " أشبه بالنقد أو التحليل الموضوعي لعلم الكلام، من حيث دواعي نشأته وتطوره من دفاع عن العقيدة بدفع الشبه المثار حولها، إلى بحث شامل في

الوجود من أجل حراسة العقيدة والذب عنها أيضا، ومن حيث وظيفته التي هي حماية العقيدة لا إنشاؤها أو تقويتها "،[2] وبناء على هذه الوظيفية المعيارية فقد شرف هذا العلم على حد قول القدماء بشرف المعلوم، لأنه يتعلق بالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها بالمعنى الكلي للفعل الذي يتضمن لزاما النبوة والمعاد باعتبارهما كبرى تجليات الفعل الإلهي.

بيد أن هذه الوظيفة المعيارية تتحرك وفق عملية الإنتقاد، نظرا لأن مادة (ن. ق. د) تقوم على خاصية التمييز بين الأشياء حسنا وقبحا، فمن " نقد الشيء نقدا نقره ليختبره، أو ليميز جيده من رديئه،"[3] فهذا المعنى يحيلنا ضرورة إلى أن ثقافة النقد تنطوي على آليات التفكيك الموجهة للمعارف، بغية " إظهار الزيف، والنسبة إلى العيب، أو التجريح والنقض، وهي معان متداخلة تستند إلى الفصل بين الصواب والخطأ ووحدانية الحقيقة "،[4] ولا يتحقق هذا القصد المعرفي إلا من خلال إيقاع فلسفة التصحيح والمراجعة، الأمر الذي يحدث نقاشا جدليا بين الناقد والمنقود، على اعتبار أن مفهوم النقد يأخذ معنى " ناقش ومنه ناقده في الأمر "[5] ابتغاء عدم الحياد عن خط الأصالة الموضوعية، واللافت للانتباه هنا أن هذا البعد المنهجي لم يأخذ به من مجموع العلوم الإسلامية مثلما أخذ به علم الكلام، والذي قام نسقه العام على فلسفة المنافحة والمناظرة على العقائد الإيمانية مما اعتراها من آراء شائبة أو شاذة، حيث رأى الأستاذ **طه عبد الرحمن** أن علم الكلام " أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي من أن يدعى باسم آخر "،[6] لأن خاصية التميز فيه لا تكاد تنفك عن طبيعته التكوينية.

هذا؛ وقد كان الإمام أبو الحسن الأشعري (324هـ)[7] ممن تصدى إلى تقعيد ثقافة النقد في العقيدة، على اعتبار أن منهجه العقدي كان يبتغي تنزيل ثنائية العقل والنقل دونما إفراط أو تفريط، وذلك من أجل تحقيق مقصد الوسطية كما لاحت ترتيباتها في مخيلته، وربطها بظرفية الواقع بغية تشييد الاعتقاد المعيار على مسرح نقد مقالات الفرق الكلامية المخالفة.

المطلب الثاني: إرهاصات تشكل المنحى التجريدي في العقيدة

كان بادئ تلقي فحوى العقيدة يتسم بالإذعان والتصديق القلبي بعيدا عن الخوض في مطالب الإيمان الجزئية المبرهنة بالأدلة العقلية، وما كان من مقتضى الحوار الجدلي مع الآخر المخالف فلم يتجاوز نطاق توليد الكلمة السواء الخالية من مبدأ الإفحام، لذا لم تكن الحاجة ملحة لصياغة منظومة علم قائم بذاته ينافح عن متبنياته، حيث احتفظت هذه المرحلة بطابعها التقليدي المحض في إتباعها للنصوص الدينية.

لكن مع مطلع القرن الثاني الهجري تآزرت عدة عوامل فيما بينها على انتشار الفكر الفلسفي بعديد روافده، مما دفع بالعقلية الكلامية خاصة عند المعتزلة إلى محاولة التوفيق بين آليات الفلسفة والمضامين الاعتقادية، بغية الذب عن البناء العقدي مما قد يعتريه من الشبهات والإشكالات، فكان بداية عصر استثنائي بكل حمولاته الموضوعية من خلال ما شابه من صراعات خرجت عن حد المعقول من السجال المذهبي الصرف، بل اتخذت تلك الصراعات أبعادا سياسية – مثل محنة خلق القرآن – أضفت على الصدام حالة من التعصب المقيت، الذي لا يحتمل ولا يتحمل الاختلاف ويرنو لإقصاء الأخر المخالف بالقوة، هذا الأمر جعل من البحث العقدي يتسم بالمنهج العقلي في معالجة قضاياه التي طرحت على الساحة الإسلامية.

بيد أن هذا المنهج العقلي المذكور على أهميته وضرورته المرحلية، قد نحى منحى القول إنه ليس بالإمكان أحسن مما كان، تجردا عن الواقع وجمودا على نمط من الأساليب الموروثة التي انفصل معها الخطاب العقدي عن عمق التنظير الواقعي، وتنكرت ذاته للمنحى التقليدي الذي شهده الذهن الإسلامي، بل كانت غالب الجهود منصبة لما لا يبنى عليها العمل من الفرضيات الكلامية بغية إيقاع أجوبة لإشكالات نظرية على مقتضى قانون المنطق الأرسطي، حيث أضحى " المنطق الأرسطي هو المنهج الذي زاوله علماء الكلام، وتوصلوا عن طريقه إلى نتائج مهمة استفادوا منها، إضافة إلى وضع أسس وابتكار بعض المفاهيم، وصياغة بعض القضايا الكلامية.

ومن ثم يبدو أن هناك خطا تطوريا، لوضع أسس ومفاهيم (علم الكلام الفلسفي) بدءا بالمعتزلة والأشاعرة "،[8] جراء ترجمة عديد النقول المعرفية للفكر اليوناني والفارسي وغيرهما، وقد كانت حركة الترجمة التي انطبعت رسميا منذ القرن الثاني الهجري مدعومة بسخاء من قصور الخلفاء تشجيعا للمعارف الإنسانية، حيث تضمنت هاته المعارف المترجمة بين طياتها مبادئ النظر العقلي المجرد، لاسيما في مبحث الإلهيات خاصة.

وقد أدى هذا التوجه المعرفي الجديد إلى صياغة المبدأ الكلامي: إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع، بمعنى عدم الاكتفاء بإدخال منطق العقل في المعرفة الدينية بل تم تقديمه على المنطوق النصي، وقد مثل ذلك بداية التحول المنهجي من صريح دلالة النصوص إلى تبني التجريد العقلي، على اعتبار أن " التجريد طريقة في التحليل الذهني تقوم على أساس فك الارتباط بين الصورة والمادة، وتجريد الشكل الصوري والمعنى النظري من المؤثرات الجزئية الفرعية الناتجة عن المادة أو الواقع الخارجي.

والنظر التجريدي أحد الخصائص المنهجية للعقلية المنطقية التي أسست المنطق الصوري"،[9] ومنه فالمنحى التجريدي منحا عقلي ذو طبيعة جدلية غايته بلورة منهجية الاستدلال على القضايا العقدية، الأمر الذي أوجد نوعا من استقالة العقلية الكلامية عن روح النص في مرحلية " نزوعه إلى التجريد القوي باعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص، وبانتهائه إلى الخوض في مسائل عارضة جزئية طبيعية حسية أو مفارقة للحس، قد انتهى إلى أن يكون علما جافا لا حياة فيه، أو على الأقل قد كف عن أن يكون له تأثير في حياة الإنسان المسلم المشخصة "،[10] لكن هذا الجمود ما فتئ أن تعقبه صريف بعض الأعلام من قبيل الإمام أبو الحسن الأشعري الذي حمل لواء النقد والمراجعة لبنية التفكير العقدي، من خلال الدعوة في عصره إلى تخليص مباحث العقيدة الإيمانية مما شابها من المنحى التجريدي الناتج عن الغلو في الفلسفة الصورية الدخيلة، بحيث كان منعطفا معياريا من الأهمية بمكان في تبلور الفكر العقدي الكلامي، إذ لم يثبت قدرته على استيعاب الحمولات الثقافية شرحا أو تلخيصا في مؤلفاته فحسب، وإنما على ثنائية نقد وانتقاد التراكمات المعرفية من جراء منهجية الاستقراء لبنيتها المرجعية، وقد استمر صدى هذه الدعوة

الأشعرية في العصر الحالي امتدادا لفلسفة النقد من خلال المناداة بمقاربة جديدة لعلم العقيدة أو ما أضحى يسمى بعلم الكلام الجديد.

المطلب الثالث: الإمام الأشعري بين المراجعة والمواجهة

لقد استقرت الحيثيات التاريخية على تشبع ملكة أبو الحسن الأشعري في بيت عقلانية أبو علي الجبائي (303هـ) شيخ المعتزلة في البصرة بالابجديات الاعتزالية الصرفة، إزاء انفلات الإيحاءات الشخصية الدالة على ميلاد فكر المراجعات لديه، نتيجة توقده الفكري الباحث عن تمثلات خط الاستقامة العقدي التي تعضده الأدلة المعتبرة، وتشهد له القناعات الموضوعية في إقرار تصوراته، الأمر الذي أحدث ذلك الانقلاب المعرفي المغير للثوابت كنتيجة منطقية وعكسية لتثبيت المتغيرات.

وقد شغل فكر المراجعات المثبت لفلسفة المتغيرات ردحا من الزمن، بين ما جال في فكر الإمام من الحيرة الإيمانية تارة، والإخلاص للحقيقة المجردة وحدها تارة، والوعي بما يصلح مرفأ لعقد المسلم تارة أخرى، حيث وجدت عديد الروايات الحاكية عن السبب الرمزي وراء ذلك الانقلاب المعرفي، وإن كانت تعزوها في مجملها الصحة من ناحية الإسنادية، لكن يبقى الأخذ بها استئناسا من أجل الوقوف عن الملابسات التي أوجدت المواجهة بين ما كان مألوفا سلفا وما اطمأنت إليه صحوة الضمير، أي بين قناعات الإمام الأشعري والعالم المعرفي الذي ما لبث أن استوعب حرفيته وهو في كنف المعتزلة، حيث يستشف من هذا الصنيع ضرورة بحثية مفادها أن فلسفة الانتقاد لا يمكن لها أن يبتدئ إعمالها إلا بعد قتل يقينيات الآخر بحثا، مما ينتج عن ذلك الاستيعاب التام تفكيك النظرة المتصلبة القائلة بالحقيقة الواحدة، والمذهب الذي لا تجتمع لوازمه تحت ظل الخطأ على اعتبار أن هذا المنظور هو الذي ولد في علم الكلام مفهوم الفرقة الناجية.

غير أن مواجهاته النقدية التي ابتناها لم تكن صوب شخصية الجبائي كما تؤرخ إليها المصادر التاريخية، أو صوب المدرسة الاعتزالية التي ضاقت الأنفس بما رحب من جراء أفكارها، وإنما كان صوب المنحى التجريدي الذي استوعب فلسفته الصورية نتيجة التمرس الطويل بالمقالات

الأيديولوجية المخالفة، والتي تبدو في نظره على طرف نقيض من النصوص المرجعية ومن تمثلات الصواب والحقيقة من جهة، ويعني ذلك من جهة أخرى أن النقد هو تلك القراءة المجهرية الفاحصة عن مكامن الثغرات، وهذه الثغرات لا تتكون إلا حينما تتعارض الأنساق العلمية الواحدة فيما بينها، ونتيجة هذا التعارض تتضام الأسئلة الإشكالية المصطبغة بالنزعة الاستفهامية الموجهة، بحيث يلعب الطرف الآخر المقابل دورا منهجيا في الاستقواء على مضامينه من خلال سحب زمام السلطة الثقافية منه، هذا الاستقواء النقدي يعتبر في ميدانه نوعا من البطولة الملحمية، على مقولة أنه "كلما اتسعت الثقافة والجدال والحوار زكا في أنفس المثقفين البحث عن نوع من البطولة "،[11] ولما لا تعد بطولة ملحمية للإمام الأشعري وهو يؤسس البيان العقدي الذي يتبناه السواد الأعظم من أهل السنة اليوم.

ويلحظ هذا الأمر جليا فيما خاضه الإمام الأشعري من أضرب السجال على منوال الطريقة السقراطية، عندما وجه ذلك الإشكال ظاهرا والتهافت باطنا إلى أستاذه الجبائي حول عاقبة كل من مؤمن وكافر وصبي، " فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟.

فقال الجبائي: لا؛ لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك.

فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟.

فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون !.

فقال: لا !، بل وقف حمار الشيخ في العقبة ".[12]

وقد مثلت عدم المقدرة على إيقاع جواب نهائي حافزا معنويا للإمام الأشعري إلى معاودة الكرة، لكن مع مراعاة زمنية فعل النقد على اعتبار أن لكل شيء فاعليته لكن إن احترم ظرفه المناسب، وفعل النقد ليس استثناء عن هذه القاعدة المنهجية بغية تحصيل النتائج المنشودة بشكل استراتيجي، ففي مناسبة أخرى جاء التساؤل حول جواز تسمية الله عاقلا؟. " فقال الجبائي: لا لأن العقل مشتق من العقال وهو المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق.

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: فقلت له: فعلى قياسك هذا لا يسمى الله – سبحانه – حكيما، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج....، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع والمنع على الله محال لزمك أن تمنع إطلاق لفظ الحكيم عليه سبحانه وتعالى. قال: فلم يحر جوابا، غلا أنه قال لي: فلم منعت أنت أن تسمي الله سبحانه عاقلا، وأجزت أن يسمى حكيما؟.

قال الأشعري: فقلت له: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي، دون القياس اللغوي. فأطلقت حكيما لأن الشرع أطلقه ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته "،[13] وهكذا سار بينهما جدال مطول حتى اعتزل أبو الحسن الأشعري المعتزلة.

فمن خلال استقراء هذا الجدل الكلامي يتبين أن الانفصال له علاقة سببية بمفهوم النقد، على أساس أن نهاية أية عملية نقدية هو الانفصال، كما أن مفهوم الانفصال في مثل هذه السياقات يأخذ أبعادا متعددة، من الانفصال الذاتي ذو دلالة الانعزال عقب أي تصدام معرفي محتدم، حيث يتعداه في بعض الأحيان إلى الانعزال المقترن بالتجريح أو التكفير، كما أن هناك الانفصال المعنوي المتمثل في المغادرة المعرفية للوازم المذهب المنتقد، والبدء بتفكيك نصوصه الأيديولوجية وزرع التشكيك حول رمزية الحقيقة التي يمثلها، وفي ذلك إشارة واضحة عن الكف على اعتبار أن الحقيقة أحادية الجانب، " ما دام ليس بإمكان الواحد أن يعمم رأيه على الكل ".[14]

سيما؛ وأن الخطاب النقدي في مسار الفكر العقدي كان دوما يولد نوعا من التغيير، ومن جراء ذلك غدا النقد أداة إجرائية بيد الناقد يقعد من خلالها مبدأ التخلية والتحلية بشكل يوازي لما عرف عند المحدثين بعملية الجرح والتعديل، غير أن هذه المقاربة ترتكز آلياتها على إيجاد الحلول الموضوعية المناسبة، حتى لا تضحى عملية النقد تنشأ مجالات من السلب، لأن فلسفة النقد تتضمن بين طياتها منطق النفي، والنفي من دون إثبات يجعل الخطاب سلبيا عن تحقيق الغايات العلمية.

ولقد راج في متخيل الإمام الأشعري هذا المعطى الأخير، لذا وضع ضابطا يتفادى من خلاله السلبية المعرفية التي من الممكن أن تمتد إلى طبيعة خطابه النقدي، حيث صاغ مذهبه العقدي على وفق هذا الاعتبار كما سطر ذلك في مفتتح كتابه " الإبانة "، والذي عده الإمام ابن عساكر بيانا عقديا مصطبغا بالبعد النقدي، يقول عنه: " فإذا كان أبو الحسن كما ذكرنا عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد، يوافقه في أكثر ما يذهب إليه أكابر العباد، ولا يقدح في معتقده غير أهل الجهل والعناد، فلا بد أن نحكي عنه معتقده على وجه الأمانة، ونجتنب أن نزيد فيه أو ننقص منه تركا للخيانة، ليتعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في أصول الديانة، فاسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالإبانة "،[15] حيث تضمن مجموعة من التوصيات المستدلة عليها عقلا وشرعا، والتي تدعو إلى معالجة اضطرابات الواقع الأيديولوجي المعاش من خلال ثنائية التخلية والتحلية، بين إبانة قول أهل الزيغ والبدع من جهة، مقابل إبانة قول أهل الحق والسنة من جهة أخرى، بمعنى أن البيان الناتج عن فلسفة النقد يولد الثقة بما جدة من المعارف وما استندت عليه من الأدلة، على اعتبار أن الاستدلال عموما يلعب دورا مركزيا في المدونات العقدية، من خلال التماس الدليل وإيقاع الدلالة على القضايا الايمانية المبحوثة، أو نقد تلك القضايا عن طريق تفنيد أنساق الاستدلال التي أسست عليها.

المبحث الثاني: مستويات نقد الإمام الأشعري للمنحى التجريدي.

نقد الإمام الأشعري للمنحى التجريدي في أبواب الاعتقاد من خلال التطرق إلى ثلاث مستويات رئيسية، والمتمثلة تباعا في اللغة والأفكار والاستدلال.

المطلب الأول: النقد على مستوى اللغة

يتعلق هذا المستوى باللغة الاصطلاحية المتداولة في الخطاب الكلامي، على اعتبار أن طبيعة المفاهيم اللغوية في مجال علم الكلام أخذت معان خاصة، حيث اكتسبت دلالة غير الدلالة التي هي عليها في اللغة المعجمية، مما يعني ذلك أن طبيعة المصطلح الكلامي مصطلح مكتسب ذو حمولة دلالية خاصة، الأمر الذي يجعل مواضعاته " مخصوصة ليست على موجب اللغة "،[16] وإدراك هذه المصطلحات المخصوصة يشكل نصف العلم باعتبار أن المصطلحات هي مفاتيح العلوم، وبنية أي علم ما تتأسس على مجموعة من المفاهيم والاصطلاحات التي ترتبط بعضها ببعض مشكلة منظومة معرفية متكاملة.

وقد انتبه عموم المتكلمة إلى أهمية المصطلح في ضبط المعرفة العقدية، حيث نصوا على ضبط لغة الخطاب الكلامي، غير أن اللغة التي اعتمدها الخطاب الكلامي لغة غامضة صعبة الإدراك، وقد كان لهذا الصنيع جانب سلبي في " ما اعتادوه من اللفظ العويص الذي اصطلحوا عليه مع أقرانهم ونظرائهم "،[17] وترجع صعوبة تلك اللغة في أنها لغة تقنية دخيلة على الثقافة الإسلامية، جراء الانفتاح على حيز من المصطلحات الفلسفية الجديدة، مما ساعد هذا الانفتاح على اتساع حقول التداول اللغوي المجرد، سيما وأن " اللغة العربية كانت قبل الإسلام غنية بالتعبيرات الحسية فقيرة بالمعاني المجردة إلا ما اتصل منها بالمجد والشجاعة والكرم وما إلى ذلك، أما بعد حركة الترجمة فقد انقلب الوضع أو على الأقل اعتدل واستقام، فقد أعطت الترجمة الكلمات القديمة معان لم تكن من قبل ازدادت بها تجريدا في كثير من الأحيان... "،[18] أي أن تأثير الفكر الفلسفي في علم الكلام قد تعدى المستوى المنهجي إلى المستوى التداولي، وتجلى ذلك في طبيعة اللغة التقنية المستعملة أثناء معالجة القضايا الكلامية، وفي هذا الأمر اعتراف ضمني بحدود اللفظ القديم المستعمل عقديا، بحيث أصبح غير قادر على مواجهة المعارف الفلسفية بمنحاها التجريدي، وأن مواجهة هذا المنحى المنطقي يستلزم معجما مستوعبا لمجمل الألفاظ من جنسه، بغية إدراك مختلف الاستشكالات المعرفية قصد التطرق إليها.

حيث اهتم الإمام أبو الحسن الأشعري بإنشاء الوعي حول المفاهيم الفلسفية السائدة، وذلك من أجل الإحاطة الشاملة بدائرة معارف المصطلح الكلامي ككل، على اعتبار وجود مجموعة من المصطلحات التجريدية التي يتردد ذكرها في مقالات الفرق، وإن اختلف العمل في توظيفها " إما لاختلاف الوضع وإما لاختلاف المعنى الذي هو مدلول اللفظ مثل اختلافهم في الجسم والجوهر من ذلك قولهم: الجسم هو المؤلف، ثم يتنازعون: هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه، أو الجوهران فصاعدا، أو الستة... الخ "،[19] بمعنى أن إدراك التداول اللغوي لهذه المصطلحات كفيل بعقد آلية النقد صوبها، وهذا التوجه النقدي لم يكن تحت ذريعة أنها اصطلاحات بدعية مستحدثة فقط، بل تم نقدها لأن المعاني التي تعبر عنها تشتمل على معان مجملة في النفي والإثبات، فالإثبات المطلق بها يؤدي إلى إثبات ما هو باطل، والنفي المطلق بها يؤدي إلى نفي ما هو حق، ولهذا رأى الإمام الأشعري أن " الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة....، أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة "،[20] رغم أن أصولها موجودة في الكتاب والسنة، فإن واقع الحال يستوجب نقد المعنى الباطل أو انتقاد ما يؤدي إلى نفي الحق، من خلال تفكيك السياق الذي وردت فيه مما يكشف عن المعاني الملتبسة ضمنها.

وفي هذا الصنيع محاول منهجية لمعالجة خلل التحيز في المصطلح المنقول، وذلك من خلال إعمال مبدأ توليد المصطلحات المترجمة أو المعربة، على اعتبار أن المقصود بالتوليد هنا هو " محاولة تجاوز عملية النقل ليطرح لا بديلا وإنما نقطة ابتداء جديدة تماما يتم توليدها من داخل المعجم العربي من خلال التفاعل مع حضارة الآخر "،[21] وبعبارة موازية تبيئة الاصطلاحات الدخيلة – الفلسفية خاصة – عبر انتقاد الحمولات الأيديولوجية التي تكتنفها، وإعادة صياغتها وفق المرجعية العربية الإسلامية، وهذا ما حاول الإمام الأشعري تنزيله على الأرض الواقع بخصوص المصطلح الكلامي، انطلاقا من الإجابة عن السؤال الافتراضي: إذا ما كان المصطلح الكلامي صحيحا في معناه، إزاء أنه لفظ مشروع حكما لا يكتنفه الاحتمال بين الحق والباطل، فهل يسمى هذا المصطلح في العرف الكلامي مصطلحا شرعيا؟، حيث أثبت الإمام هنا الاسم الشرعي بالاجتهاد كما يثبت للبعض الآخر بالتوقيف، على أساس أن الحكم إذا ثبت معناه تبعه الاسم ضرورة، لاسيما وأن صفة " الشرعية تطلق على معنيين: ما في كلام الشارع، وما في كلام حملة الشرع من

المتكلمين والفقهاء "[22] نتاج توطين الاصطلاحات الكلامية، وهذا الاجتهاد يتطلب نقد حمولات المفاهيم المنقولة من جهة، ومن جهة ثانية تأصيل تلك المفاهيم وفق البيئة الثقافية الإسلامية التي التحقت بها معرفيا.

المطلب الثاني: النقد على مستوى الأفكار

لقد حتم هذا المستوى من النقد الوقوف على كل فكرة عقدية تبعا للنسق المذهبي التي تنتمي إليه، وهذا الصنيع يوحي بالأمانة العلمية التي يفترض أن يتحل بها الناقد في هذا المجال، مما حتمت هذه المنهجية الاستقرائية أن تتكون لدى الإمام الأشعري معرفة شمولية واسعة النطاق لأصول الفرق وفروعها، ومن ثمة إلى فعل التغيير في خارطة المفاهيم وإعادة تشكيل واقع قضاياها، عبر آليات النقد التأصيلية والاستئصالية المشتغلة على ذاتية الأفكار لا الأشخاص.

ونقد الأفكار لا الأشخاص يعكس روح الموضوعية العلمية وعدم التحامل المبيت، وهذا المعطى نجده واضحا في كتاب " مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين " للإمام الأشعري، حيث لم يعتمد على الكذب المحرم عند الحكاية عن الفرق أو تحرير لمقالاتها، بغية استقواء الذات على الآخر المخالف وازدرائه، بل إن هذا الكتاب يعتبر نقدا معرفيا للأفكار المجردة على اختلافها، في محاولة من الأشعري لتبديد سطوة المقالات القائمة على فلسفة الإقصاء، إقصاء يبغي إفساح المجال من أجل تقديس أنموذج عقدي معين على حساب غيره، حيث تصبح مقالة ذلك الأنموذج المقدس ذات سلطة المعرفية يستوجب الأخذ بها، وإلا صدرت أحكام تقييمية عند عدم التقيد بلوازمها.

بيد أن الإمام الأشعري حكم على مجموع المقالات التي أرخها للإسلاميين المصلين، حيث راعى ركنية الصلاة لما تجسده من صورة الإيمان الذي يجعل الكل ضمن دائرة الإسلام، بمعنى أن الأحكام الصادرة عنه موجهة إلى الأفكار العاكسة لجملة من المسائل النظرية المجردة التي ينبغي انتقادها، تحقيقا لأصل التوحيد الخالص الذي ينئ بجوهر ماهيته عن الشرك في الربوبية أو الإلوهية أو الأسماء والصفات، فقد ذهب في هذا الصدد إلى تخصيص الجزء الثاني برمته من كتابه مقالات

الإسلاميين إلى التطرق إلى دقيق الكلام ومجرده حيث أتى بمسائل لا حصر لها عددا، مفتتحا ذلك بقوله: " هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق ".[23] وما ذكره الإمام **الأشعري** من مجموع المقالات تحت مسمى دقيق الكلام هي محاولة أولية لاستقصاء المسائل الغامضة – من منظوره – التي حتمت ظرفية الواقع السائدة إيجادها، ولا يخفى فيما للمحاولات ذات السبق من عدم وضع الإطار الضابط للقول بالمنحى التجريدي، ومن ثمة صعوبة ضبط القضايا الكلامية التجريدية وحصر تعدادها، لكن سيادة مقولة أن العقيدة الإسلامية أضحت تكتنف بين طياتها بعض القضايا النظرية التي لا يبنى عليها عمل البتة، فقد عكس أن مفهوم التجريد كان حاضر الوجود في الوعي المدرك.

ومن المفارقات العلمية في هذا السياق؛ أن خاصية الإشادة التي عقدها الإمام الأشعري تطرقت هي الأخرى إلى دائرة الأفكار لا الأشخاص، مما يعني أن الرجال يعرفون بالحق ولا يعرف الحق بالرجال، بل يعرف بالأصول التي يستند عليها بغية تحقيق إجماع إيماني يشمل بواقعيته الجميع، وتمثلت هذه الأصول في إتباع الوحي قرآنا وسنة، وقد أشار الإمام الأشعري إلى هذا المعنى كما في رسالته إلى أهل الثغر، قائلا: " ووقفت على التمستموه من ذكر الأصول التي عول سلفنا رحمة الله عليهم عليها، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها، وإتباع خلفنا الصالح لهم في ذلك....، وذكرت لكم جملا من الأصول مقرونة بأطراف الحجاج، تدلكم على صوابكم في ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم وخروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم "،[24] ثم استرسل بعد ذلك في ذكر المسائل العقدية التي أجمع عليها السلف.

ومفهوم السلف هنا؛ لا يتحدد في أشخاص معينين جدلا بل يقصد به الفهم المستنبط من الأصول المتبعة في باب الاعتقاد، حيث كان قصد الإمام الأشعري رد الاعتبار لمرجعية الوحي من خلال الاستناد عليها في نقد الانحراف العقدي حسب تصوره، ولهذا نراه يفتتح كتابه الإبانة عن أصول الديانة قائلا: " قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون "،[25] أي الاعتصام بالأصول المعتبرة ابتغاء للعصمة التي تكتنفها دائرة

الوحي، إزاء خوضه لأضرب النظر العقلي المعضد لمقتضيات الوحي، من أجل الخروج من أزمة التضاد المنعقد بين العقل والنقل، مما يفند هذا المسلك المنحى التجريدي الذي انعكست آثاره على علم الكلام لغة واستدلالا.

فالإمام الأشعري دعا إلى الوحدة على الأصول وإتباع السنة حسب ما صرح بذلك في مؤلفاته، ولم " يأمر أحدا بمتابعته والتسمي باسمه "،[26] أو اصطنع لنفسه مذهبا عقديا جديدا ينافح عن متبنياته الأيديولوجية، حيث انصبت جهوده حول بحث الأفكار ونقد مجردها أو الانتصار للواقعي منها.

المطلب الثالث: النقد على مستوى الاستدلال

يعتبر الاستدلال صناعة منهجية عقلية في علم الكلام، حيث يعتمد بالأساس " على العقل بمعنييه المنطقي والطبيعي، نقصد بالعقل المنطقي أربعة أشياء: اعتماد قاعدة عدم التناقض، واستخلاص النتائج من المقدمات الثابتة، والعمل بمنهج السبر والتقسيم، وقياس الغائب على الشاهد.

ونقصد بالعقل الطبيعي اعتماد قوانين الذرية في وصف العالم وتفسير حوادثه، وفي فهم الموجودات الغيبية وتحديد خصائصها، وبفضل هذا التنظيم لبنية الاستدلال انتقل الفكر العقائدي من شكل المقالة الجزئية إلى النسق المبني على النظر "،[27] ما يعني أن الاستدلال العقدي هو طلب الدليل الموصل إلى تحقيق القول في قضية عقدية، حتى يصل الناظر إلى قناعة بصحة هذا القول أو بطلانه، بحيث يغدو القصد من وراء عملية الاستدلال هو تحصيل القناعة الذاتية بالقضية المستدل لها أولا، فإذا تحصلت تلك القناعة المبدئية أمكن استعمال المادة الاستدلالية لبث القناعة بذات القضية العقدية للآخر المخالف ثانيا.

هذا الغرض المعرفي لا يتحقق وجوده إلا عن طريق الانتزاع أو من خلال المطالبة بدلالته، وذلك حسب مقاربة الإمام الأشعري حينما قال أن " الاستدلال له معنيان؛ أحدهما: انتزاع الدلالة، والثاني: المطالبة بالدلالة. والناظر في هذا التعريف يرى: أن الاستدلال عند الأشعري

عملية عقلية يقصد بها استخراج دلالة الدليل على الحكم، سواء كان ذلك من شخص واحد وهي التي عبر عنها بانتزاع الدلالة، أو كان من أكثر من شخص وهو المعبر عنه بالمطالبة بالدلالة "،[28] وعملية الاستدلال المجسدة للعلم النظري تعكس نهج الإمام الأشعري في إعمال مبدأ الانتقاد، بل وتحقيق منتهى التهافت لحجاج الآخر المنتقد.

ومن هنا؛ كان بحث منهجية الاستدلال آلية نقدية توصل إلى تهافت الأدلة دون بطلان مدلولاتها، بناء على قاعدة " بطلان الدليل المعين لا يلزم منه بطلان المدلول "،[29] كما أن صحة المدلول لا يلزم منه تصحيح كل دليل مستعمل في الدلالة عليه، لذا كان الانتقاد الذي خاض مسالكه الإمام الأشعري صوب تطرفين من ناحية الاستدلال: " تطرف المتمسكين بحرفية النص من أهل الحديث، وتطرف العقليين من أهل الاعتزال "،[30] حيث انتقد جمود أهل الحديث نتيجة الالتزام بحرفية الدليل النقلي، كما انتقد منطق التجريد لدى المعتزلة نتيجة الإيغال في محض النظر العقلي، حيث ابتغى عدم إبقاء الوضع المعرفي المتطرف منحازا إلى أحد الأطراف المتقابلة فهما وممارسة، سيما وأن أزمة العقل في مقابل النقل عرف إشكالها الطريق إلى استفزازه معرفيا، مما حدا به إلى تفعيل وسطية عقدية نابعة من إعمال القراءة النقدية لمقالات هذه الفرق، على مقتضى أن خصيصة الوسطية تتجسد فيها الأصالة التي يتحتم على الفكر الإسلامي – عقيدة وشريعة وأخلاقا – الاحتماء بها من الصراعات الضدية المذهبية، وفي سبيل تقعيد هذا الاحتماء المبدد لمثل ذاك الانحياز، " فإن الثابت تاريخيا أن الشافعي قد أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة، وأسس الأشعري ذاتها، ولكن في مجال العقيدة، أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر والفلسفة، اعتمادا على تأسيس كل من الشافعي والأشعري ".[31]

الأمر الذي يجعل من نقد الإمام الأشعري على مستوى الاستدلال نقدا تأصيليا، يهدف إلى بناء " المسائل العقدية بناء محكما، موافقا للأصول الكلية للمنهج الصحيح، جاريا على وفق قوانين الاستدلال الصحيحة المعتمدة "،[32] بمعنى أن التأصيل منهج بناء ومراجعة في آن واحد، ما يجعله يتخذ بعدا تجديديا سواء من ناحية المضمون (القضايا العقدية الثابتة) أو من ناحية الوسيلة (الأدلة المعتبرة المتغيرة).

فالتجديد من ناحية المضمون يراد به العودة إلى جوهر المضمون العقدي وإحياء ما اندرس منه، والتأكيد على عدم مناقضة معاني المضامين للثابت من النصوص الشرعية للرابط العضوي بينهما.

أما التجديد من ناحية الوسيلة يراد به العودة إلى الأصول الاستدلالية المعتبرة على اختلاف مرجعياتها، والتي استخدمت في سياق تقرير القضايا العقدية أو تفنيد ما ناقضها الأيديولوجيا.

وقد تمثلت هذه الأبعاد التجديدية عند الإمام الأشعري من خلال إعادة صياغة " القديم المتفق عليه في صورة عصرية وينفض عنه الغبار ويبرزه في ثوب جديد يتلاءم مع متطلبات العصر، مبينا صلاحية القرآن والسنة لكل زمان ومكان دون المساس بجوهرهما، وإلا تحول التجديد إلى تبديد، والأشعري يستخدم سلاحا جديدا قديما في نصرة القرآن والسنة ألا وهو سلاح العقل، كما يحر محل النزاع بين الأطراف الإسلامية المتنازعة، ليردها إلى منهج الوسطية المتفق مع الشرع والعقل دونما تطرف أو تنطع "[33] أو تجريد الإيمان عن العمل لأن علامة الإيمان العمل.

خاتمة:

إن المشروع النقدي للإمام الأشعري في علم الكلام قد اختط الطريق نحو مساءلة الذات عن مكتسباتها الإيمانية أولا، ثم انطلق عبرها إلى أبعاد معرفية مترامية الأطراف في ساحة العقائد الدينية، وكان لهذا المسلك النقدي بالغ الأثر في الأوساط العلمية عامة والعقدية على وجه الخصوص، حيث يستخلص من ذلك؛

- ✓ أن علم الكلام في منظور الإمام الأشعري لم يظل أسير لحظة نشوئه بل عرف عدة مراجعات فكرية، ساهمت في إحداث النضج المعرفي ضمنه، مما يعني أن بلورة الخطاب الكلامي اقترن بثقافة النقد ضرورة.

- ✓ ريادة الإمام الأشعري في المنهجية النقدية من خلال إحداث طفرة تقويمية للواقع العقدي السائد وقتذاك من الإيمان التجريدي الفلسفي إلى الإيمان العملي الواقعي.

✓ تحقق الإمام الأشعري بالأمانة العلمية في بحث مقالات الفرق الكلامية المخالفة، مع شمولية مفهوم الفرقة الناجية كافة الاجتهادات الكلامية، وذلك في سبيل صياغة النموذج النقدي المعيار الذي يقتفى آثاره.

✓ تجلى النقد الأشعري في الأفكار دونما التطرق إلى الأشخاص، وفي اللغة من خلال تشكيل الوعي بالمفاهيم النظرية المجردة، وفي الاستدلال لدحض إشكالية التضاد بين العقل والنقل.

✓ حبك الإمام الأشعري خاصية الوسطية بناء على النقد المتوازن القائم على ثنائية التخلية والتحلية لدائرة المعارف في الفكر الإسلامي عقيدة وشريعة وأخلاقا.

المراجع:

1. أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين يعقوب، دار الأنصار القاهرة، الطبعة 1977.

2. ـ استحسان الخوض في علم الكلام، تحقيق: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2000.

3. ـ رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، الطبعة الثانية 2002.

4. ـ مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، الطبعة الأولى 1990.

5. الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب بيروت، (د.ت).

6. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار يعرب دمشق، الطبعة الأولى 2004.

7. ابن خمير السبتي، مقدمات المراشد إلى علم العقائد، تحقيق: جمال البختي، مطبعة الخليج العربي تطوان، الطبعة الأولى 2004.

8. ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، الطبعة الأولى 2017.

9. حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشي، الطبعة الثانية 2001.

10. حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي بيروت، الطبعة الأولى 2015.

11. الرازي، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد، المكتبة الأزهرية للتراث مصر، (د.ط) 2009.

12. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، سلسلة التراث العربي الكويت (د.ط) 1997.

13. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الحادية عشر 1996.

14. سعيد شبار، المصطلح، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العدد 78، الطبعة الأولى سنة 2000.

15. سلطان العميري، صناعة التفكير العقدي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2014.

16. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2000.

17. عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، (د.ط).

18. عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الأولى 1997.

19. عبد الرحمان الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم دمشق، الطبعة الرابعة 1993.

20. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، الطبعة الثانية 1996.

21. عبد القادر الحسين، إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، المشرق للكتاب دمشق، الطبعة الأولى 2010.

22. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة الأولى 1993.

23. عمر الأشقر، معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه، دار النفائس عمان، الطبعة الأولى 1994.

24. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة 1988.

25. مصطفى ناصف، النقد العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، العدد 255، سنة 2000.

26. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي بيروت، الطبعة الأولى 1986.

27. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، الطبعة الرابعة 2004.

28. محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2006.

29. محمد مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات للنشر بيروت، (د.ط) 2007.

30. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الأولى 1996.

31. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة وتحقيق: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر بيروت، الطبعة الثانية 1988.

32. وائل الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مركز نماء للبحوث والدراسات لبنان، الطبعة الأولى 2012.

الهوامش:

[1] . الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب بيروت، (د.ت)، ص: 7.

[2] . حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشي، الطبعة الثانية 2001، ص: 14.

[3] . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، الطبعة الرابعة 2004، ص: 944.

[4] . معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي بيروت، الطبعة الأولى 1986، ج: 1 ص: 81.

[5] . الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، سلسلة التراث العربي الكويت (د.ط) 1997، ج: 9 ص: 230.

[6] . طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2000، ص: 70.

[7] . العلامة إمام المتكلمين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله – صلى الله عليه وسلم– أبي موسى عبد الله بن قيس بن حضار، الأشعري اليماني البصري، مولده سنة ستين ومائتين وقيل: بل ولد سنة سبعين...، وكان عجبا في الذكاء وقوة الفهم، ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله – تعالى– منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة ويهتك عوارهم...، مات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة حط عليه جماعة من الحنابلة والعلماء، وكل أحد فيؤخذ من قوله ويترك، إلا من عصم الله تعالى، اللهم اهدنا وارحمنا. ولأبي الحسن ذكاء مفرط، وتبحر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الحادية عشر 1996، ج: 15 ص: 85 . 86 . 87. بتصرف

[8] . عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، (د.ط)، ص: 23.

[9] . وائل الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مركز نماء للبحوث والدراسات لبنان، الطبعة الأولى 2012، ص: 485.

[10] . فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة 1988، ص: 192.

[11] . مصطفى ناصف، النقد العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، العدد 255، سنة 2000، ص: 30.

[12] . عبد الرحمان بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الأولى 1997، ص: 499.

[13] . المرجع السابق، ص: 500 . 501.

[14] . علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي بيروت، الطبعة الأولى 1993، ص: 2.

[15] . ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، الطبعة الأولى 2017، ص: 121.

[16] . حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، المركز الإسلامي الثقافي بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص: 212.

[17] . ابن خمير السبتي، مقدمات المراشد إلى علم العقائد، تحقيق: جمال البختي، مطبعة الخليج العربي تطوان، الطبعة الأولى 2004، ص: 75.

[18] محمد مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات للنشر بيروت، (د.ط) 2007، ج: 1 ص: 334 . 335. بتصرف

[19] . الرازي، الإشارة في علم الكلام، تحقيق: هاني محمد، المكتبة الأزهرية للتراث مصر، (د.ط) 2009، ص: 37.

[20] . الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، تحقيق: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص: 91.

[21] . عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، الطبعة الثانية 1996، ج: 1 ص: 187.

[22] . سعيد شبار، المصطلح، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العدد 78، الطبعة الأولى سنة 2000، ص: 56.

[23] . الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، الطبعة الأولى 1990، ج: 2 ص: 4.

[24] . الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، الطبعة الثانية 2002، ص: 30 - 31. بتصرف

[25] . الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين يعقوب، دار الأنصار القاهرة، الطبعة 1977، ج: 1 ص: 20.

[26] . عمر الأشقر، معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه، دار النفائس عمان، الطبعة الأولى 1994، ص: 55.

[27] محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2006، ص: 129.

[28] . ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار يعرب دمشق، الطبعة الأولى 2004، ج: 2 ص: 213.

[29] . عبد الرحمان الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم دمشق، الطبعة الرابعة 1993، ص: 149.

[30] . هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة وتحقيق: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر بيروت، الطبعة الثانية 1988، ص: 188.

[31] . نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الأولى 1996، ص: 53.

[32] . سلطان العميري، صناعة التفكير العقدي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2014، ص: 18.

[33] عبد القادر الحسين، إمام أهل الحق أبو الحسن الأشعري، المشرق للكتاب دمشق، الطبعة الأولى 2010، ص: 71.